Revista Cubana de Filosofía Vol. II, número 10
La Habana, enero-junio de 1952 páginas 5-22

Martín Heidegger

De la esencia de la verdad

La cuestión propuesta es la *esencia* de la verdad. La pregunta por la esencia de la verdad no requiere cuidarse de saber si la verdad es la verdad de la experiencia práctica de la vida o la de la conjetura en el dominio económico, la verdad de una reflexión técnica o de una sabiduría política y más especialmente la verdad de una investigación científica o de la creación artística, o incluso la verdad de una meditación filosófica o de una fe religiosa. El preguntar por la esencia consiste en desechar todo esto y dirigirse a lo que únicamente caracteriza toda «verdad» como tal.

Pero, la cuestión de la esencia, ¿no nos sume en el vacío de un universal abstracto que deja sin respuesta a todo pensamiento [*die jedem Denken den Atem versagt*]? La excentricidad de tal indagación, ¿no demuestra que toda filosofía carece de fundamento real? Un pensamiento enraizado en la realidad y dirigido hacia ella, debe tender completamente, en primer lugar y sin rodeos, a instaurar, contra la confusión de las opiniones y los cálculos, la verdad real, que hoy día nos proporciona una medida y un punto de apoyo. ¿Qué importa en nuestra zozobra real la cuestión de la esencia de la verdad, si ésta se aparta («se abstrae») de toda realidad? La cuestión de la esencia, ¿no es el problema más inesencial y gratuito [*Unwesentlichte und das Unverbindlichste*] que se puede plantear?

No es posible substraerse a la evidente certidumbre de tales objeciones. Nadie podría desconocer su urgencia y gravedad. Pero, ¿qué expresan esas objeciones? El simple «buen sentido» [*der «gesunde» Menschenverstand*]. Este se obstina en sostener las exigencias de lo que es inmediatamente útil [*des handgreiflichen Nutzens*] y se vuelve contra el saber de la esencia del ente [*das Wissen vom Wesen des Seiendes*], el saber fundamental que desde remotos tiempos lleva el nombre de «filosofía».

El sentido común [*der gemeine Menschenverstand*] posee su propia necesidad y defiende su derecho al utilizar la única arma de que dispone. Exige la evidencia [*auf das «Selbstvertändliche»*] de sus pretensiones y de sus críticas. La filosofía, por su parte, no puede refutar el sentido común, porque éste es sordo a su lengua [*weil er für ihne Sparche taub ist*]. Más bien, no podría tener la intención de refutarlo, pues el sentido común es ciego para todo lo que la filosofía propone que se considere como esencial.

Por lo demás, nosotros mismos descansamos al nivel de la inteligibilidad del sentido común, mientras nos creemos seguros entre esas «verdades» [*vielförmingen Wahrheiten*] diferentes que nos proporcionan la experiencia de la vida, la acción, la investigación científica, la creación artística y la fe. [6] Nosotros mismos participamos en la revuelta del sentido común contra todo lo que requiere ser cuestionado.

Si es preciso, sin embargo, buscar la verdad, es preferible que la respuesta nos diga, en conclusión, dónde podemos buscarla. Se quiere saber lo que, hoy día, es de nosotros. Se exige la enseñanza del fin que debe ser propuesto al hombre en el seno de su evolución histórica y por esta misma evolución. Se quiere la «verdad» real. ¡E igualmente la Verdad!

Sin embargo, puesto que se reclama la «verdad» real, se debe ya saber lo que es la verdad como tal. ¿No se le conocería sino «confusamente» y «en general» («gefühlmassig» und «im allgemeinen»)? Pero este saber aproximativo y esta indiferencia, ¿no resultan, en el fondo, más despreciables que la ignorancia pura y simple de la esencia de la verdad?

I

El concepto corriente de verdad

¿Qué se entiende ordinariamente por «verdad»? Este término tan noble y, sin embargo, tan usado, al extremo de carecer de sentido, designa aquello que constituye lo verdadero como

verdadero [*was ein Wahres zu einem Wahren macht*]. ¿Qué es lo que es verdadero? Decimos, vbg.: «es un verdadero placer cooperar al éxito de esta empresa». Con lo cual queremos expresar que se trata en este caso, de un placer puro, real [*eine reine, wirkliche Freude*]. La verdad es, por consiguiente, lo real. En este sentido hablamos del oro verdadero para distinguirlo del falso, pues este no es realemente lo que parece ser, sino solo una «apariencia» (Schein), y es, por esta razón, irreal. Lo irreal queda entendido como lo contrario de lo real [*das Gegenteil des wirklichen*]. Pero el cobre dorado es completamente algo real. A esto se debe que digamos más claramente: el oro real es el oro auténtico. Pero reales son ambos, el oro real no es ni más menos que el cobre dorado. La verdad del oro auténtico no puede, en consecuencia, estar garantizada por su simple realidad. Y reaparece la pregunta: ¿qué significa aquí ser «auténtico» y ser «verdadero»? El oro auténtico es lo real cuya realidad concuerda con lo que, de súbito y siempre, nos representamos al pensar en el oro. Diremos, por el contrario, en cuanto recelamos que nos las habemos con el cobre dorado: «esto no es admisible» [*«hier stimmt etwas nicht»*]. Por el contrario, destacamos a propósito de lo que es «como debe ser»: «esto es admisible» [*«er stimmt»*]. La cosa está de acuerdo con lo que se estima que ella es.

Pero no llamamos solamente verdadero al goce real, al oro real y a todo cuanto merece esa denominación, sino que, todavía, y ante todo, denominamos verdaderos o falsos nuestros enunciados relativos al ente [*allem unsere Aussagen über das Seiende*], el cual, por sí mismo, puede ser, según su naturaleza, auténtico o falso, tal o cual en la realidad. Un enunciado es verdadero cuando lo que él significa y expresa concuerda con la cosa juzgada. [7] También en este caso decimos: *esto es admisible.* Entonces, lo que concuerda no es la cosa, sino el *juicio.*

Lo verdadero, ya se trate de una cosa verdadera o de un juicio verdadero, es lo que está en concordancia, lo que concuerda. Ser verdadero y ser verdad significan aquí: concordar entre sí y de una doble manera: primero, como acuerdo entre la cosa y lo que es presumible de ella, y, de inmediato, como concordancia entre la cosa y lo que es significado por el enunciado [*in der Aussage Gemeinten mit der Sache*].

El doble carácter del acuerdo hace aparecer la definición tradicional de la esencia de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus.* Esto puede significar: la verdad es la ordenación de la cosa con el conocimiento. Pero esto se puede entender también: la verdad es la adecuación del conocimiento con la cosa. De ordinario, la definición citada no se expresa más que en la fórmula: *veritas est adaequatio intellectus ad rem.* Empero, la verdad así comprendida, o verdad del juicio, no es posible más que fundada en la verdad de la cosa [*nur möglich auf dem Gründe der Sachwahrheit*], sobre la *adaequatio rei ad intellectum.* Ambas concepciones de la esencia de la *veritas* encaran siempre un «conformarse con» y conciben, pues, la verdad como conformidad [*Richtigkeit*].

Sin embargo, una de esas concepciones no procede simplemente de la conversión de la otra. Por el contrario, *intellectus* y *res* son pensados diferentemente en ambos casos [*intellectus und res verschieden gedacht*]. Para reconocerlo, es preciso conducir la expresión corriente del concepto formal ordinario de la verdad a su origen inmediato (*medieval*). La *veritas* interpretada como *adaequatio rei ad intellectum,* no expresa aún el pensamiento trascendental de Kant, que es posterior y sólo se hará posible a partir de la esencia humana como subjetividad, pensamiento según el cual «los objetos concuerdan con nuestro conocimiento» («*sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten*»); sino que dimana de la fe cristiana y de la idea teológica según las cuales las cosas, en su esencia y en su existencia, en tanto en cuanto no son más que creadas, ellas corresponden a la idea previamente concebida por el *intellectus divinus,* es decir, por el espíritu de Dios. Las cosas, pues, son ordenadas a la idea (conformes) y, en este sentido, «verdaderas».

El *intellectus humanus* es también un *ens creatum.* Facultad acordada al hombre por Dios, el *intellectus humanus* debe ser ordenado a su idea. Pero el intelecto no concuerda con la idea sino cuando realiza en sus juicios la ordenación de lo concebido en la cosa [*dass er in seinen Sätzen die Angleichung des Gedachten an die Sache wollzieht*], debiendo ésta, por su parte, estar en conformidad con la *idea.* La posibilidad de la verdad del conocimiento humano se funda, si todo ente es «creado» («*geschopfliches*»), en que estando la cosa y el juicio parejamente adecuados con la idea y surgidos de la unidad del plan divino de la creación, están coordinados entre sí. La *veritas* como *adaequatio rei* (*creandae*) *ad intellectum* (*divinum*) garantiza la *veritas* como *adaequatio intellectus* (*humani*) *ad rem* (*creatam*). *Veritas* significa donde quiera y esencialmente la

conveniencia, la concordancia de los entes entre sí, [8] la cual se funda en la concordancia de las criaturas con el creador, la «armonía» («Stimmen») determinada por el orden de la creación.

Pero este orden, separado de toda idea de creación, se puede también representar de manera indeterminada y general como el orden del mundo. En vez del orden de la creación concebido teológicamente, surge la ordenación de todos los objetos por el espíritu, que, como *razón del mundo* [*Weltvernunft*], se da a sí mismo su ley, y postula así la inmediata inteligibilidad de las etapas que constituyen su proceso (el que se considera como «lógico») [*das, was man für «logisch» hält*].

No es necesario, entonces, justificar especialmente que la esencia de la verdad del juicio reside en la conformidad de lo enunciado. Incluso aquí, donde uno se esfuerza con un notorio fracaso en explicar el modo de establecer esa conformidad, se la presupone ya como la esencia de la verdad. Parejamente, la verdad de la cosa significa siempre la concordancia de la cosa dada con su concepto esencial, tal como lo concibe el espíritu [*vernunftigen*]. Surge así la apariencia de que esta concepción de la esencia de la verdad es independiente de la interpretación relativa a la esencia de ser de todo ente [*der Auslegung des Wesens des Seins alter Seienden*]; esto último incluye, sin embargo, necesariamente una interpretación correspondiente que se refiere a la esencia del hombre como portador y realizador del *intellectus.* Así, la fórmula de la esencia de la verdad (*veritas est adaequatio íntellectus ad rei*) cobra para cada cual e inmediatamente una validez evidente. Bajo el imperio de la evidencia de este concepto de verdad, apenas meditado en sus esenciales fundamentos, se admite como igualmente evidente que la verdad tiene un contrario y que existe la *no-verdad.* La *no-verdad* de un juicio (no conformidad) esta no concordancia del enunciado con la cosa. La no-verdad de la cosa (inautenticidad) significa el desacuerdo de un ente con su esencia. La no-verdad puede interpretarse en cada ocasión como no-acuerdo. Este cae, pues, fuera de la esencia de la verdad. Por lo cual, la no-verdad, en tanto que se concibe así como contrario de la verdad, puede ser descuidada en el momento en que se trata de aprehender la pura esencia de esta última.

¿Es necesario aclarar todavía la esencia de la verdad? La esencia pura de la verdad ¿no queda suficientemente explicitada por esta noción comúnmente válida, que no es perturbada por ninguna teoría y que protege su evidencia? Mientras que, en fin, nosotros consideramos la reducción de la verdad del juicio a la verdad de la cosa en lo que ella significa ordinariamente, a saber: por una explicación teológica, y en tanto que queremos purificar la determinación filosófica de la esencia de toda intrusión teológica y que limitamos el concepto de la verdad a la verdad del juicio, empalmamos con una antigua tradición del pensamiento, es cierto que no la más antigua, según la cual la verdad consiste en la concordancia (*ομοιωσις*) de un enunciado (*λογος*) con una cosa (*πραγμα*). ¿Qué es preciso buscar aún, si se admite que sabemos lo que significa la concordancia de un enunciado con una cosa? Pero ¿lo sabemos? [9]

II

La posibilidad intrínseca de la concordancia

Hablamos de concordancia en diferentes sentidos. Decimos, por ejemplo, en presencia de dos piezas de cinco marcos puestas sobre la mesa; hay concordancia entre ellas [*sie stimmen miteinander überein*]. Están en concordancia debido a la identidad de su aspecto. Poseen, pues, ese aspecto en común y, desde ese punto de vista, son parecidas. Hablaremos, asimismo, de concordancia cuando, por ejemplo, decimos de una de las piezas: esta moneda es redonda. En este caso, el enunciado es el que está en concordancia con la cosa. La relación en este momento no se establece entre las cosas, sino entre un enunciado y una cosa. ¿En qué pueden, sin embargo, convenir la cosa y el enunciado, aquí donde manifiestamente los términos de la relación difieren por su aspecto? La moneda está hecha de metal, mientras que el enunciado no es ningún material [*die Aussage ist überhaupt nicht stofflich*]. La moneda es redonda. El enunciado no tiene carácter espacial, y mientras que la moneda sirve para comprar objetos, el enunciado jamás es un medio de pago. Pero, pese a todas esas diferencias, el enunciado en cuestión concuerda, en tanto que es verdadero, con la moneda. Y este acuerdo, según el concepto corriente de verdad, debe ser concebido como una adecuación. ¿Cómo lo que es completamente diferente, el enunciado, puede hacerse adecuado a la moneda? El enunciado debería, pues, convertirse en una moneda metálica y dejar así de ser absolutamente lo que es. Esto es imposible, pues cuando se realizara semejante transmutación, sería imposible que un enunciado pudiera, todavía, estar como tal en concordancia con la cosa. Para realizar la adecuación el enunciado debería seguir siendo y a la vez llegar a ser lo que es [*ja sogar erst werden, was sie ist*]. ¿En qué consiste, pues, su esencia, fundamentalmente

distinta de todo lo demás? ¿Cómo un enunciado, mientras conserva plenamente su esencia, puede hacerse adecuado a lo otro, a una cosa?

La ordenación no podría significar aquí el hecho de que las cosas diferentes por naturaleza llegan a ser realmente idénticas. La esencia de la adecuación [*das Wesen der Angleichunq*] se determina más bien por la naturaleza de la relación que existe entre el enunciado y la cosa. Mientras esta «relación» («*Beziehung*») permanezca indeterminada y no fundada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad o la imposibilidad, sobre la naturaleza y el grado de la ordenación, se desenvuelve en el vacío.

El enunciado relativo a la moneda «se» relaciona (bezieht «sich») con esta cosa en tanto que ella lo *pre-senta* [*vor-stellt*] y dice lo que hay en él de lo *presentado* [*vor-gestellten*] según la perspectiva directriz de referencia. El enunciado *presentativo* en lo que él dice de la cosa presentada, la expresa tal como es. El «tal como» se refiere a la presentación y a lo que ella presenta. Presentar significa aquí, descartando todo prejuicio «psicologista» y «epistemológico», el hecho de hacer surgir la cosa ante nosotros en tanto que objeto [*das Entgegen stehenlassen des Dinges als Gegenstand*]. [10] Lo que así se opone a nosotros debe, en esa forma de posición, abarcar [*durchmessen*] un sector abierto a nuestro encuentro, pero también conservar la cosa en sí misma y manifestarse en su estabilidad. Esta aparición de la cosa, en tanto que ella abarca un sector de encuentro, se realiza en el seno de una apertura cuya naturaleza de ser abierto no es creada por la *presentación,* sino que es invertida y asumida por ésta como campo de la relación. La relación de la *enunciación presentativa* con la cosa es la efectuación de esta referencia, la cual se realiza originariamente y en cada ocasión como la puesta en acción de un comportamiento. Todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estableciéndose en el seno de lo abierto, él se atiene constantemente a lo que es manifiesto como tal. Lo único que es así, en el sentido estricto del término, manifiesto, el pensamiento occidental lo ha experimentado tempranamente como «lo que está presente» [«*das Anwesende*»] y mucho después lo ha denominado «el ente» [«*das Seiende*»].

El comportamiento está abierto sobre el ente. Toda relación de apertura es un comportamiento. La *aperticidad* [*Offenständigkeit*] del hombre se diferencia según la naturaleza del ente y el modo de su comportamiento. Todo trabajo y toda realización, toda acción y toda previsión se mantienen en la apertura de un sector abierto en cuyo seno se pone el ente propiamente como tal y se hace propiamente susceptible de ser expresado en lo que él es y como es. Esto es lo que ocurre sólo cuando el propio ente se propone en la enunciación que lo *pre-senta,* al punto que la enunciación se subordina a la consigna de expresar el ente tal como es. En la medida en que la enunciación obedece esta consigna, ella se adapta al ente. Sometida a una consigna semejante, la expresión es conforme (verdadera). Lo que así se enuncia es lo que es conforme (verdadero). El enunciado debe derivar su conformidad de la *aperticidad* de su comportamiento. Pues es solo por ésta que aquello que se manifiesta puede llegar a ser, de manera general, la medida directriz de una *presentación* adecuada. Pero el comportamiento abierto debe dejarse guiar por esta medida. Lo cual significa que el comportamiento debe aceptar el dato previo de la medida directriz de toda *presentación.* Lo cual es inherente a la *aperticidad* del comportamiento [*dies gehört zur Offenstandigkeit des Verbal tens*]. Pero si sólo mediante la aperticidad del comportamiento la conformidad (verdad) del enunciado se hace posible, lo que hace entonces posible la conformidad posee un derecho más original de ser considerado como la esencia de la verdad.

De este modo, la atribución tradicional y exclusiva de la verdad recae en el juicio (enunciado), que se considera el único vínculo esencial de aquélla. La verdad no se aloja originalmente en el juicio. Pero, al mismo tiempo, surge esta pregunta: ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca de la *aperticidad* del comportamiento que se fija de antemano una medida? Solamente de esta posibilidad deriva la conformidad del juicio la apariencia de realizar la esencia de la verdad. [11]

III

El fundamento de la posibilidad de una conformidad

¿Por qué la enunciación *presentativa* [*vorstellende Aussagen*] tiene la consigna de orientarse hacia el objeto y de concordar según la ley de la conformidad? ¿Por qué el acuerdo es co-determinante de la esencia de la verdad? ¿Cómo sólo se puede efectuar el dato previo de una medida y cómo se produce la orden de concordar? Es que solamente se realizará cuando ese dato previo nos haya dejado libres en lo abierto para lo que en él se manifiesta y que va a comprometer

toda *presentación.* Liberarse por la fuerza de una medida no es posible más que si se es libre respecto de lo que se manifiesta en el seno de lo abierto [*ist nür möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen*]. Un modo semejante de ser libre se refiere a la esencia hasta el presente incomprendida de la libertad. La *aperticidad* del comportamiento [*die Offenständigkeit des Verhaltens*], lo que hace intrínsecamente posible la conformidad, se funda en la libertad. La esencia de la verdad es la libertad.

Pero, esta afirmación sobre la esencia de la conformidad, ¿no sustituye una evidencia [*Selbstverständliches*] con otra? Para que una acción se efectúe debe mediar la libertad de aquél que actúa. Lo cual es igualmente válido con respecto a la acción de enunciar en la presentación, y hasta de la aceptación o el rechazo de una verdad.

Esta tesis no significa, sin embargo, que para completar un enunciado, para comunicarlo o asimilarlo, sea preciso actuar sin constricción, sino que dice: la libertad es la esencia misma de la verdad. Entendemos aquí por «esencia» el fundamento de la posibilidad intrínseca de lo que inmediata y generalmente se admite como conocido. No obstante, por el concepto de libertad no pensamos la verdad y todavía menos su esencia. La tesis según la cual la esencia de la verdad (la conformidad del enunciado) es la libertad, debe, en consecuencia, sorprender.

Situar la esencia de la verdad en la libertad, ¿no quiere decir que se confía la verdad a la arbitrariedad humana? ¿Es posible minar más profundamente la libertad que al abandonarla al capricho de ese «débil junco» («*schwankenden Rohrs*»)? Lo que se impone constantemente al buen sentido en esta discusión se hace claro cada vez con mayor claridad; la verdad se halla aquí confinada a la subjetividad del sujeto humano. Incluso si una subjetividad es accesible al sujeto, no es menos humana que la subjetividad y puesta a la disposición del hombre (*sie bleibt doch zugleich mit des Subjetivität menschlich und in menschliches Verfügung*].

No hay duda que se carga a la cuenta del hombre la falsedad y la hipocresía, la mentira y el engaño, la ilusión y la apariencia, en una palabra, todos los modos de la no-verdad. Pero, puesto que, en fin de cuentas la no verdad es lo contrario de la verdad, se tiene el derecho de alejarla de la investigación sobre la pura esencia de la verdad para la cual es inesencial. Este origen humano de la no-verdad no hace sino confirmar, por contraste, que la esencia de la verdad «en sí» reina «más allá» del hombre. [12] Esto vale para la metafísica como eterna e imperecedera [*Dieses gilt der Metaphysik als das Unvergängliche und Ewige*], la cual no se puede edificar sobre la evanescencia y la fragilidad del ser humano ¿Cómo, entonces, la esencia de la verdad hallaría su asiento y su fundamento en la libertad del hombre?

La hostilidad a la tesis de que la libertad es la esencia de la verdad se apoya en algunos prejuicios, de los cuales son los más comunes: la libertad es una propiedad del hombre; la esencia de la libertad no exige un examen más acucioso e incluso no lo tolera; cada quién sabe lo que es el hombre.

IV

La esencia de la libertad

Sin embargo, la indicación de una relación esencial entre la verdad como conformidad y la libertad sacude los prejuicios, siempre que estemos justamente dispuestos a enfrentarnos con el pensamiento [*dass wir zu einer Wandlung des Denkens bereit sind*]. La reflexión sobre el vínculo esencial entre la verdad y la libertad nos lleva a proseguir el problema de la esencia del hombre según una perspectiva que nos va a garantizar la experiencia de un fundamento oculto de aquél (del *Dasein*), y ello de tal manera, que esta reflexión nos hace entrar de súbito en el dominio donde la esencia de la verdad brota originariamente. De aquí que se descubra parejamente: la libertad no es el fundamento de la posibilidad intrínseca de la conformidad, sino porque ella recibe su propia esencia más original de la única verdad verdaderamente esencial.

La libertad ha sido determinada en principio como libertad con relación a lo que se manifiesta en el seno de lo abierto [*als Freiheit für das Offenbare eines Offenen bestimmt*]. ¿Cómo requiere que se le piense esta esencia de la libertad? Lo revelado, a lo cual se adecua el juicio *presentativo,* en tanto que es conforme, es el ente tal como se manifiesta por y para un comportamiento abierto. La libertad enfrentada con lo que se revela en el seno de lo abierto, hace al ente ser lo que el ente

es. La libertad se descubre entonces como lo que hace que el ente sea [*Freiheit enthullt sich jezt als das Seinslassen von Seiendem*].

Corrientemente se habla de «dejar» cuando, por ejemplo, nos abstenemos de un propósito. Nuestro «dejamos esto» [*wir lassen etwas sein*] significa que no lo tocamos más y prescindimos de preocuparnos. «Dejar» tiene aquí el sentido negativo de «desprenderse de» [*den verneinenden Sin des Absehens von etwas*], «renunciar a» [*des Verzichtens auf etwas*], y expresa una indiferencia o hasta una omisión.

La palabra que es aquí necesaria para posibilitar el *dejar-hacer del ente* no se refiere, empero, ni a omisión ni a indiferencia, sino al contrarío. *Dejar-ser* significa entregarse al ente. Esto no debe entenderse como una simple manera de manipular, conservar, tener cuidado, organizar el ente presente o propuesto. [13] *Dejar-ser* el ente –a saber, como el ente que es–, significa entregarse a lo abierto y a su abertura, en la cual penetra y mora todo ente y que éste lleva, por así decir, con él. Esta abertura la ha concebido el pensamiento occidental en su comienzo como *ια αληθεα,* lo no-revelado [*das Unverborgene*]. Puesto que traducimos *αληθεια* por no-velamiento en vez de traducirlo por «verdad», esta traducción no sólo es más «literal», sino que implica la indicación de repensar más originalmente la noción corriente de verdad como conformidad del enunciado con los sentidos, todavía incomprendidos, del carácter del ser develado y del develamiento del ente. Entregarse al primero no es perderse en él sino efectuar un retroceso ante el ente, para que se manifieste en lo que él es y como es, de manera que la adecuación presentatíva pueda determinarlo a él. Del mismo modo, dejar-ser significa que nos exponemos al ente como tal y que trasponemos a lo abierto todo nuestro comportamiento. El dejar-ser, es decir, la libertad, es en sí mismo exposición en el ente, es el ex-sistente. La esencia de la libertad, vista a la luz de la esencia de la verdad, aparece como ex-posición, en tanto que tiene el carácter de ser develado.

La libertad no es solamente lo que el sentido común quiere que se admita con ese nombre: el capricho surge a veces en nosotros de inclinar nuestra elección hacia tal o cual extremo. La libertad es una simple ausencia de restricción relativa a nuestras posibilidades de acción o inacción [*Ungebundenheit des Tun-und Nitchtunkönnens*]. Pero consiste en una disponibilidad respecto de una exigencia o de una necesidad (y por consiguiente de cualquier ente). Antes que todo esto (antes que libertad «negativa» o «positiva») la libertad es el abandono al develamiento del ente como tal. El carácter de ser develado del ente se encuentra preservado por el abandono ex-sistente gracias al cual la apertura de lo abierto, es decir, la «presencia» [«*Da*»] es lo que es.

En el *Da-sein* se conserva para el hombre el fundamento esencial, durante mucho tiempo no fundado, que le permite ex-sistir. «Existencia» no significa aquí *existentia* como aparición de un ente simplemente dado [*Vorhandenseins*]. Pero no debe entenderse la «existencia», además, como el esfuerzo existencial, por ejemplo, moral, del hombre cuidadoso de una ipseidad, basada en su constitución psicofísica. La existencia, enraizada en la verdad como libertad, es la exposición al carácter develado del ente como tal. Todavía incomprendida, sin tener necesidad de estar esencialmente fundada, la ex-sistencia del hombre histórico comienza en el instante en que el primer pensador es confrontado por el no-velamiento del ente y se pregunta qué es el ente [*da des erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was des Seiende sei*].

En esta cuestión el no-velamiento del ente se experimenta por primera vez. El ente en su totalidad se descubre como *φνοις,* «naturaleza», término que no alude aquí a un dominio particular del ente, sino al ente como tal en su totalidad, percibido en la forma de una presencia en eclosión. No es sino aquí donde el ente mismo es elevado y mantenido en su no-velamiento, aquí donde ese mantenerse es comprendido a la luz de una integración que cabalga sobre el ente como tal, que comienza la historia. El desarrollo inicial del ente en su totalidad, la interrogación por el ente como tal y el comienzo de la historia occidental son una y la misma cosa; [14] se efectúa al mismo «tiempo», pero este tiempo, que en sí no es medible, establece la posibilidad de toda medida.

Si, empero el *Da-sein* ex-sistente, como el dejar-ser del ente, libera al hombre para su «libertad», sea que ella ofrezca a su elección algo posible (ente), sea que le imponga algo necesario (ente), entonces, no es la arbitrariedad humana la que dispone de la libertad. El hombre no «posee» la libertad como una propiedad, sino al contrarío: la libertad, el *Da-sein* ex-sistente y develante posee al hombre [*die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besizt des Menschen*] y esto tan originariamente, que sólo *ella* permite a una humanidad engendrar la relación

con el ente en totalidad y como tal, sobre el cual se funda y se diseña toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La «naturaleza» no la tiene [*Die «Natur» hat keine Geschichte*].

La libertad así entendida, como el dejar-ser del ente, cumple y efectúa la esencia de la verdad en la forma del develamiento del ente. La «verdad» no es una característica de una proposición conforme se enuncia por un «sujeto» relativamente a un «objeto», la cual «tendría valor», sin que se sepa en qué dominio; la verdad es el desarrollo del ente gracias al cual se produce una apertura. En el seno de ésta se desarrolla, exponiéndose, todo comportamiento, toda toma de posición del hombre. Es porque el hombre es según el modo de la ex-sistencia [*in der Weise der Ek-sistenz*].

Es preciso, puesto que todo comportamiento humano está abierto a su manera y se halla en armonía con lo que se relaciona, que el comportamiento fundamental del dejar-ser, es decir, la libertad, le haya comunicado en forma de dato la directiva intrínseca de conformar su presentación con el ente. El hombre ex-siste significa en el presente: la historia de las posibilidades esenciales de la humanidad histórica se encuentra preservada por ésta en el develamiento del ente en su totalidad. Según la manera en la cual está presente la esencia originaria de la verdad, surgen las diversas decisiones capitales de la historia.

Porque la verdad es libertad en su esencia, el hombre histórico puede también, al dejar-ser el ente, no dejarlo ser en lo que él es y tal como es. Entonces resulta el ente enmascarado y deformado. La apariencia afirma su poder. En este poder surge la no -esencia de la verdad. Puesto que la libertad ex-sistente como esencia de la verdad no es una propiedad del hombre, sino que éste no ex-siste sino en tanto que poseído por esta libertad y deviene así solamente capaz de historia, la no-esencia de la verdad no podría surgir subsidiariamente de la simple incapacidad y de la negligencia del hombre. La no-verdad debe por el contrario, derivar de la esencia de la verdad. Es sólo porque la verdad y la no-verdad no son diferentes entre sí en su esencia, sino que se pertenecen recíprocamente, que, en el fondo, una proposición verdadera puede hallarse en aguda oposición con la proposición no-verdadera correlativa. La cuestión de la esencia de la verdad no alcanza, pues, su dominio original más que en el momento en que la previa visión de la esencia plena de la verdad permite englobar en el develamiento de ésta la reflexión sobre la no-verdad. [15] El examen de la no-esencia de la verdad [*die Erörterung der Unwesens der Wahrheit*] no llena una laguna subsidiaria, sino constituye el peso decisivo en la puesta adecuada de la cuestión de la verdad. Pero, ¿cómo aprehendemos la no-esencia de la esencia de la verdad? Si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, entonces, la no-verdad, sólo ella, no puede ser igualada con la no-conformidad del juicio.

V

La esencia de la verdad

La esencia de la verdad se manifiesta como libertad. Esta última es el dejar-ser ex-sistente que devela el ente. Todo comportamiento abierto se desplaza dejando ser al ente y al tomar posición frente a frente de tal o cual ente particular. La libertad ha concertado previamente todo comportamiento con el ente en totalidad en tanto que ella es el abandono en el develamiento de ese ente en su totalidad y como tal. Este acuerdo efectivo [*Stimmung*] jamás se deja captar como «vivencia» [«*Erlebnis*»] o como «sentimiento» [«*Gefühl*»]. Pues se le aparta así de su esencia y se le comprende a partir de nociones que (como la «vida» y el «alma») no pueden en sí mismas aspirar a la dignidad de esencias más que aparentemente y en tanto que se desentienden de ese acuerdo efectivo y del cual se falsea la significación. Un acuerdo efectivo, o sea una exposición ex-sistente en el ente en totalidad, no puede ser «vivida» y «sentida» [*kann nur «erlebt» und «gefühlt» tverden*] más que porque «el hombre, ser dotado de vivencias» [«*erlebende Mensch*»] se encuentra librado a un acuerdo develante del ente en totalidad, al no presentar en absoluto la esencia de esa disposición efectiva. Todo comportamiento del hombre histórico es, lo sienta o no expresamente, lo comprenda o no, acordado, y a causa de esto, insertado en el ente en totalidad. La revelabilidad del ente en totalidad [*Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*] no coincide con la suma de entes efectivamente conocidos. Por el contrario, allí donde el ente es poco conocido del hombre y sólo rudimentariamente aprehendido por la ciencia, la revelación del ente en totalidad se puede afirmar de manera más esencial que allí donde lo que es conocido y constantemente ofrecido al conocimiento llega a ser inagotable para la observación, que allí donde nada resiste al celo del saber, cuando la capacidad técnica de dominar las cosas se desplaza en una agitación sin fin [*indem sich technische Beherrschbarkeit der Dinge, grenzelos gebärdet*]. Es precisamente en ese

nivelamiento omnisciente de un saber que no es más que saber, que se esfuma la revelación del ente, que ella zozobra en la aparente nulidad de lo que no es indiferente, sino olvidado.

El dejar-ser del ente, generador del acuerdo, penetra y precede todo comportamiento abierto que se desplaza en él. El comportamiento del hombre está penetrado de la revelación del ente en totalidad. Este «en totalidad» aparece, sin embargo, para el horizonte de la preocupación y del cálculo cotidiano como lo inaccesible e imprevisible. [16] El no se deja jamás alcanzar a partir del ente que se acaba de manifestar, no importa si pertenece a la naturaleza o a la historia. Aunque todo lo penetre constantemente, concordando con ello, sigue siendo, empero, lo indeterminado e indeterminable [*das Unbestimmte, Unbestimmbare*]; y a esto se debe que se le confunda muy frecuentemente con lo que hay de más corriente y menos significativo. Esto que así concuerda [*dieses Stimmende*] no es nada, sino, por el contrario, una disimulación del ente en totalidad. En la medida en que el dejar-ser deja ser el ente, al cual se refiere en un comportamiento particular, y de este modo 1o desecha, él disimula el ente en totalidad. En sí, el dejar-ser es, pues, al mismo tiempo, una disimulación. En la libertad ex-sistente del *Da-sein* se realiza la disimulación del ente en totalidad, o sea la obnubilación [*Verborgenheit*].

VI

La no-verdad como disimulación

La obnubilación rehusa a la *αληθεια* el develamiento y no lo admite como *σιερησις* (privación), al conservar completamente aquélla lo que le es propio [*zu sondern bewahrt ihr das Eigenste als Eigentum*]. La obnubilación es, pues, cuando se la piensa a partir de la verdad como develamiento, el carácter de no ser develado, y así, la no verdad original, propia de la esencia de la verdad. La obnubilación del ente en totalidad no se afirma como una consecuencia subsidiaria del conocimiento siempre parcial del ente. La obnubilación del ente en totalidad, la no-verdad propiamente dicha [*eigentliche Un-Warheit*] es más antigua que toda revelación de este o aquel ente. Es aun más antigua que el propio dejar-ser que, al develar, disimula ya, y toma posición relativamente a la disimulación. ¿Qué es lo que preserva el dejar-ser por medio de esta relación con la disimulación? Nada menos que la disimulación del ente como tal, obnubilado en totalidad, es decir, el misterio. No se trata de un particular misterio referible a esto o aquello, sino del hecho único que el misterio (la disimulación de lo obnubilado) como tal domina el *Da-sein* del hombre.

Sucede entonces que, en el dejar ser develante y que a la vez disimula el ente en totalidad, la disimulación aparece como lo que es obnubilado en primer lugar. El *Da-sein,* en tanto que existe, engendra el primer y el más extenso no develamiento, la no-verdad propiamente dicha. La no-esencia original de la verdad es el misterio. La no-esencia no implica todavía aquí ese matiz de degradación que le asignamos desde que la esencia es entendida como universalidad (*κοινον, γευος*), como *possibilitas* [*Ermöglichnug*] y como su fundamento. Es que la no-esencia encara aquí la esencia pre-existente [*vor-wesende Wesen*]. De ordinario, sin embargo, la «no-esencia» designa la deformación de la esencia ya degradada. En todas esas significaciones, no obstante, la no-esencia está siempre esencialmente vinculada a la esencia, según modalidades correspondientes, [17] y jamás llega a ser inesencíal en el sentido de indiferente. Pero hablar así de la no-esencia y de la no-verdad choca excesivamente con la opinión aun corriente y parece una acumulación forzada de «paradojas» arbitrarias. Puesto que esta apariencia es difícil de eliminar, queremos renunciar a ese lenguaje que es sólo paradójico por la *doxa* (opinión) común. Para quien sabe, el «no» de la no-esencia original de la verdad como no-verdad, indica el dominio aun inexplorado de la verdad del ser (y no solamente del ente)

La libertad como dejar-ser del ente es en sí una relación re-suelta, una relación que no se cierra en sí misma [*das sich nicht verschltesende Verhältnis*]. Todo comportamiento se funda en esta relación y de ella recibe la directriz respecto del ente y de su develamiento. Por esto, sin embargo, la relación con la limitación se esconde en lo que gravita hacia el olvido y en éste desaparece. Aunque el hombre se relaciona constantemente con el ente, él se limita habitualmente a tal o cual ente en su revelabilidad. El hombre se atiene a la realidad corriente y susceptible de ser dominada, incluso hasta donde se trata de lo que es fundamental. Y si el se dispone a ensanchar, transformar, reapropiarse y asegurar el carácter revelado del ente en los más variados dominios de su actividad, las directivas en vista de este fin no son menos encontradas en el estrecho medio de sus proyectos y necesidades corrientes.

Instalarse en la vida corriente equivale en sí al rechazo de reconocer la disimulación de lo que está obnubilado. Sin duda que también hay enigmas en el serio de la vida cotidiana, de lo no aclarado, de lo indeciso, de lo dudoso. Pero todas estas cuestiones, que no se deben a ninguna inquietud, no son más que transiciones e intermediarios en el flujo de la vida corriente y, en consecuencia, inesenciales [*und deshalb nicht wesentlich*]. Aquí, donde la obnubilación del ente en totalidad es tolerada bajo la forma de un límite que se nos manifiesta accidentalmente, la disimulación como acontecimiento fundamental no va a parar menos al olvido.

Pero el misterio olvidado del *Dasein* [*das vergessene Geheimnis*] no se elimina con el olvido; por el contrario, el olvido presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo que es olvidado. Mientras que el misterio se niega en el olvido y para éste, constriñe al hombre histórico a descansar en la vida corriente y en sus falsos poderes. Así abandonada, la humanidad completa su «mundo» a partir de sus necesidades y de sus intenciones más recientes y le llena de sus proyectos y cálculos. Olvidado del ente en totalidad, el hombre toma prestado de aquéllas sus medidas. Se prescribe sus proyectos y cálculos al proveerse siempre de nuevas medidas, sin reflexionar más en esto mismo que funda la adopción de medidas, ni en la esencia de lo que la provee. Pero al progresar hacía nuevas medidas y nuevos fines, el hombre se equivoca acerca de la auténtica esencia de sus medidas [*in des Wesens Echtheit Maasse*]. El también se mide mal, y esto tanto más gravemente cuanto que él se toma exclusivamente a sí mismo como sujeto, por medida de todo ente. En ese desmesurado olvido, la humanidad se asegura su insistencia en sí misma; gracias a lo que, en todo instante, le es accesible en la vida corriente. [18] Esta perseverancia halla su apoyo, inconocible por sí mismo, en la *relación* mediante la cual el hombre no sólo ex-iste, sino al mismo tiempo in-siste [*nur ek-sistiert, sondern zugleich in-sistiert*], es decir, se mantiene rígidamente en lo que el ente le ofrece en tanto que parece de sí y en sí manifiesto.

Ex-sistente, el *Da-sein* es in-sistente. Hasta en la existencia insistente reina el misterio, como esencia olvidada y hecha así «inesencial» de la verdad.

VII

La no-verdad como error

Como insistente, el hombre se desplaza hacia lo que hay de más corriente en el ente [*nächsten Gangbarkeit des Seienden zugewendet*]. Pero no le es dable insistir sino cuando deja de ser ex-sistente, es decir, cuando toma por medida directriz el ente como tal. La humanidad, empero, por la adopción de medida que le es propia, se encuentra desplazada del misterio. La insistente conversión en lo que es corriente y la aversión ex-sistente del misterio corren parejas [*gehören zusammen*]. Ambas constituyen una y la misma cosa. Esta manera de acercarse y separarse resulta, en el fondo, de la inquieta agitación característica del *Dasein.* La agitación que huye del misterio para refugiarse en la realidad corriente y lleva al hombre de un objeto cotidiano al otro, impidiéndole aprehender el misterio, es el errar [*das Irren*] . El hombre yerra. Y en este errar jamás se da punto de reposo. Y sólo se mueve en el errar debido a que él in-siste en el ex-sistente, y es así como permanece siempre en el errar [*und so schon der Irre steht*]. El errar en cuyo seno se mueve el hombre, no tiene la forma de un torrente que bordea su camino y en el cual llegase a caer alguna vez; por el contrario, el errar forma parte de la íntima constitución del *Dasein* en la cual se encuentra abandonado el hombre histórico. El errar es el ámbito de juego de esta agitación [*der Spielraum jener wende*], en cuyo seno la ex-sístencia insistente, no sin artificio, se olvida ella misma y se frustra siempre de nuevo. La disimulación del ente en totalidad él mismo obnubilado, se afirma en el develamiento del ente particular que, como olvido de la disimulación, constituye el errar.

El errar es la anti-esencia [*das wesentliche Gegenwesen*] de la esencia originaria de la verdad. El errar se abre en dominio abierto para toda contra- {falta texto en el original impreso} *Sttäte under Gründ*] del error, es la escena manifiesta y el asiento [*offene Sttäte und der Gründ*] del error. No una falta ocasional, sino el imperio de esta historia (el dominio), donde se entremezclan, confundidas, todas las modalidades del errar, tal es el error.

Todo comportamiento pone su manera de errar, correspondiente a su *aperticidad* y a su relación con el ente en totalidad. El error se extiende a partir de los errores, las equivocaciones y los extravíos más ordinarios hasta la enajenación y las inconsecuencias de nuestras actividades y de nuestras decisiones esenciales. Lo que el hábito y las doctrinas filosóficas conocen como error, o sea la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento [19] [*die Unrichtigkeit des Urteils und die Falschheit der Erkenntnis*] no es más que una manera, y hasta la más superficial, de errar. El

errar, en el cual ha de moverse la humanidad histórica para que su marcha pueda ser *errónea* [*irrig*], es una componente esencial de la apertura del *Dasein.* El errar domina al hombre en tanto que le impulsa a extraviarse. Pero por el extravío el errar contribuye también a hacer surgir la posibilidad que el hombre tiene la manera de extraer de su ex-sistencia y que consiste en no sucumbir al extravío. No sucumbe, si es capaz de experimentar el errar como tal y de no desconocer el misterio del *Da-sein.*

Como el ex-sistente in-sistente del hombre se mueve en el errar y éste, en tanto que extravío, amenaza siempre de alguna manera al hombre, la ex-sistencia, por esta amenaza, está grávida de misterio, aunque de un misterio olvidado; he aquí por qué el hombre está en la ex-sistencia de su *Dasein* sujeto a la vez al reino del misterio y a la amenaza que surge del errar. Uno y otro lo mantienen en la angustia de la compulsión [*Not der Nötigung*]. La plena esencia de la verdad, incluida su propia anti-esencia, guarda el *Dasein* en la angustia por el hecho de esta oscilación perpetua entre el misterio y la amenaza del extravío. El *Dasein* está en angustia [*das Dasein ist die Wendung in die Not*]. Del *Da-sein* del hombre y sólo de él surge el develamiento de la necesidad; y, a causa de esto, la existencia humana puede situarse en lo ineluctable.

El develamiento del ente como tal es a la vez y en sí la disimulación del ente en totalidad. Es en esta simultaneidad del develamiento y de la disimulación que se afirma el errar. La disimulación de lo obnubilado y el errar pertenecen a la esencia originaria de la verdad [*in das anfängliche Wesen der Wahrheit*]. La libertad, comprendida a partir de la ex-sistencia insistente del *Dasein,* no es la esencia de la verdad (como conformidad de la presentación) sino porque la libertad deriva ella misma de la esencia originaria de la verdad, del reino del misterio en el errar. El dejar-ser del ente se efectúa mediante nuestro comportamiento en el seno de lo abierto. Sin embargo, el dejar-ser del ente como tal y en totalidad, no se realiza auténticamente más que cuando, de un instante a otro, él es asumido en su esencia originaria. En ese momento, la aceptación resuelta del misterio comienza a cumplirse en el seno del errar percibido como tal. Desde ese momento, la cuestión de la esencia de la verdad se halla planteada en su radical originalidad. A partir de entonces, se devela el origen de la imbricación de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. La visión del misterio a partir del errar suscita el problema de la única cuestión de lo que sea el ente en su totalidad. Tal interrogación piensa el problema esencialmente desconcertante y cuya equivocidad aún no está dominada –la cuestión del ser del ente. El pensamiento del Ser, de donde deriva la pregunta originariamente, se concibe desde Platón como «filosofía» y ha recibido posteriormente el nombre de «metafísica». [20]

VIII

La cuestión de la verdad y la filosofía

Es en el pensamiento del Ser que la liberación del hombre por la ex-sistencia, liberación que funda la historia, llega a la palabra. Esta no es, en primer lugar, la «expresión» de una opinión, sino, de súbito, la articulación protectora de la verdad del ente en totalidad [*das gutverwahnte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen ist*]. El número de los que escuchan esta palabra importa poco. La calidad de los que pueden prestarle atención decide el puesto del hombre en la historia. Pero, en ese momento de la historia del mundo, en que se efectúa el comienzo de la filosofía, comienza también la dominación expresa del sentido común (de la sofística) .

El sentido común apela a la evidencia del ente revelado y califica toda interrogación filosófica de atentado contra el mismo y su recelosa susceptibilidad. Pero lo que el buen sentido, en un principio justificado en su dominio propio, estima de la filosofía, no alcanza a la esencia de ésta [*trifft nicht ihr Wesen*], que no deja determinar sino relativamente a la verdad originaria del ente como tal en totalidad. La plena esencia de la verdad, que incluye, sin embargo, su no-esencia y reina originariamente en forma de disimulación, la filosofía, en tanto que plantea la cuestión de esta verdad, es dividida en sí misma. Su pensamiento es el suave dulzor que no se rehusa a la obnubilación del ente en totalidad. Pero es también la re-solución rigurosa que, sin destruir la disimulación, conduce, conservando su naturaleza, a la claridad de la intelección y así la constriñe en su propia verdad.

La filosofía, en el suave rigor y la rigurosa suavidad del dejar-ser del ente como tal en totalidad, se desarrolla en una interrogación, que si no se puede tener sólo en el ente, no tolera ninguna orden exterior. Esta angustia interior del pensamiento haba sido presentida por Kant, pues dice acerca de la filosofía: «Vemos aqui la filosofía colocada en una situación crítica; es preciso que

encuentre una posición firme, sin tener, ni en el cielo ni sobre la tierra, punto de sujeción o de apoyo. Es preciso que la filosofía manifieste aquí su pureza, haciéndose la guardiana de sus propias leyes, en vez de ser el heraldo de las que le sugieren un sentido innato o no sé qué naturaleza tutelar ...» (Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*)

Al interpretar así la esencia de la filosofía, Kant, cuya obra introduce a la última fase de la metafísica occidental, alude a un dominio que, de acuerdo con su posición metafísica, fundada en la subjetividad, no podía él comprender sino a partir de esta última. La filosofía debía, pues, ser interpretada como la que guarda sus propias leyes. Esta esencial concepción del destino de la filosofía, es empero, muy lata, para rechazar toda servidumbre del pensamiento. La forma más desprovista de esta servidumbre se disimula con el pretexto de admitir aun la filosofía como «expresión» de la «cultura» (Spengler) o como el lujo de una humanidad consagrada al trabajo. [21]

Si, no obstante, la filosofía realiza su esencia tal como ella fue originariamente postulada como «guardiana de sus propias leyes» [*Selbsthalterin ihrer Gesetze*] o si, por el contrario, ella no está sostenida y determinada en su actitud de guardiana por la verdad de aquello a que se refieren sus leyes, esto es lo que se decide por la originalidad con la cual la esencia primera de la verdad llegaría a ser fundamental para la integración filosófica.

El presente ensayo conduce a la pregunta por la verdad más allá de los límites tradicionales de la concepción común y ayuda a la reflexión a preguntarse si la cuestión de la esencia de la verdad no debe ser, al mismo tiempo, y en principio, la cuestión de la verdad de la esencia. Pero bajo el concepto de «esencia» la filosofía piensa el Ser. Al conducir la posibilidad interna de la conformidad de un juicio a la libertad ex-sistente del dejar-ser reconocido como su «fundamento», situando de golpe el origen de la esencia de ese fundamento en la disimulación y el errar, hemos querido señalar que la esencia de la verdad no es la «generalidad» vacía de una universalidad «abstracta» (das leere «Generelle» einer «abstrakten» Allgemenheit), sino, por el contrario, lo único disimulado de la historia, la única que devela el «sentido» de lo que llamamos Ser y de lo que estamos habituados, tras largo tiempo, a pensar como el ente en su totalidad.

IX

Notas

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. Aquella entiende la esencia, sobre todo, en el sentido de la quididad (*quidditas*) o de la cosidad (*realitas*) o sea la verdad como una característica del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia interpreta la esencia verbal y piensa en estos términos, que aún subsisten en las representaciones metafísicas, el *Seyn* como lo que establece la diferencia entre el ser y el ente. La verdad significa el ocultante develamiento [*lichtendes Bergen*] como rasgo fundamental del *Seyn.* La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la sentencia: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia.* La explicación deja ver claramente que no se trata de una simple inversión del orden de las palabras y del establecimiento de una paradoja. El sujeto de la sentencia es, aun cuando sea necesario emplear esta desagradable categoría gramatical genérica, la esencia de la verdad. El ocultante develamiento [*lichtendes Bergen*], es decir, la esencia originante, es la concordancia entre el conocimiento y el ente. La sentencia no es dialéctica. No es, en general, una sentencia en el sentido de un predicado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es la leyenda de un fin interno en la historia del *Seyn.* Puesto que le corresponde el ocultante develamiento, el *Seyn* se muestra originariamente a la luz de internos desprendimientos. El nombre de este develamiento es *αληθεια.* [22]

La disertación *De la esencia de la verdad* debió haber sido originariamente el esbozo suplementario de una segunda parte titulada *De la verdad de la esencia.* Tales diferencias en el comienzo aparecen ya consignadas en la *Carta sobre el humanismo.*

La cuestión decisiva (*Ser y Tiempo,* 1927), del sentido del ser, es decir (*Ser y tiempo,* p. 151), del alcance de proyecto, es decir, de la apertura, o hasta de la verdad del ser y no sólo del ente, no ha sido deliberadamente desarrollada. El pensamiento se tiene aparentemente en la vía de la metafísica, pero no se realiza menos en sus marchas decisivas –desde que se pasa de la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como disimulación y error– una revolución de la interrogación que implica una superación de la metafísica.

El saber aquí logrado remata en esta experiencia esencial : sólo a partir del *Dasein,* en el cual se puede insertar el hombre, es que se prepara para el hombre histórico la proximidad de la verdad del ser. No sólo toda especie de «antropología» y toda subjetividad del hombre como sujeto están desechadas, como sucede ya en *Ser y Tiempo*; no sólo la verdad del ser es perseguida como fundamento de una nueva posición histórica, sino que hasta el curso de la exposición se empieza a pensar desde ese nuevo fundamento (del *Da-sein*). Las fases de la investigación constituyen, como tales, el tránsito de un pensamiento que, en vez de proposiciones, representaciones y conceptos, se expresa y afirma como una revolución de la relación con el Ser.

Traducción del alemán por Humberto Piñera Llera

<

>